

# Estado de naturaleza, naturaleza del Estado

Modesto Gómez Alonso\*

## RESUMEN

Las pretensiones del autor son: (1) Analizar los modelos hobbesiano y lockeano de pacto social, mostrando sus deficiencias, especialmente, su vinculación a un optimismo político desmentido por los hechos. (2) Proponer un criterio basado en el dinamismo de la convivencia para la evaluación de la legitimidad política, criterio que sirva como acercamiento a la historia y al proceso de socialización que en ella se ha desarrollado. (3) Describir los tipos básicos de sociedad, haciendo especial hincapié en las características del tipo humano fomentado por sociedades liberales de alto desarrollo tecnológico.

El escrito se inscribe dentro de lo que podría llamarse un racionalismo desencantado. Rousseau proporciona algunas de las herramientas que aquí se aplican y desarrollan.

## Palabras clave

Coacción, colectividad, estado de naturaleza / Estado social, individuación, pacto social, potencialidad, propiedad, socialización, suelo humano, utopía.

## ABSTRACT

The author aims at: (1) Analyzing Hobb's and Lock's social-pact models, showing their defficiencies, especially their link to a political optimism, proved to be wrong through facts. (2) Proposing a criteria based upon the coexistence dynamism for the evaluation of the political legitimacy , a criteria that would serve as an approach to history and to the socialization process developed in it. (3) Describing the basic kinds of societies, making a special emphasis on the characteristics of the human kind fostered by liberal societies with a high technological development.

The text is inscribed within what one might denominate as a disenchantred rationalism. Rousseau provides some of the instruments applied and developed herein.

\* Doctor en filosofía por las Universidades de Salamanca y Pontificia de Salamanca. Profesor en la Universidad Pontificia de Salamanca (UPSA). Correo electrónico: modestomgaCa hotmail.com

## 1. El menor de entre dos males

¿Qué motivó la constitución de las primeras sociedades? ¿Por qué se desprendieron los hombres de su libertad natural, sometiéndose a la voluntad o a la autoridad ajenas? ¿Cuáles son los límites del poder del Estado y cuál la razón de esos límites? ¿Cómo distinguir la legitimidad y la ilegitimidad políticas? Tales fueron las cuestiones que la inestabilidad de la Europa de los siglos XVII y XVIII volvió apremiantes, y que tuvieron que encarar los filósofos de la época. Basta la constatación de nuestras inseguridades y vacilaciones para que se demuestre su relevancia actual, para ciudadanos cosmopolitas en los albores del tercer milenio.

A mediados del siglo XVII el modelo tradicional de sociabilidad natural, modelo según el cual o existe una pulsión esencial en el hombre que lo lleva a constituirse en “animal cívico”, o autoridad y soberanía fueron legados por la voluntad divina a Adán y a algunos de sus descendientes a modo de ley positiva, se encontraba en acusado declive. Varias razones avalaban su ineficacia o, incluso, su irracionalidad. La distinción evidente entre asociaciones naturales y asociaciones civiles obstruía la socorrida analogía entre las bestias gregarias y las repúblicas o entre las relaciones filiales y las cívicas. La constatación de las tendencias asociales y antisociales de los “ciudadanos”, es decir, la conciencia del profundo individualismo de nuestras motivaciones, obligó a la condena del optimismo político y a la revisión de principios cuyo idealismo ocultaba el encadenamiento de los hombres y de su naturaleza. La relectura de Tácito generalizó un realismo político en el que acompañaba a la recusación de la dignidad del hombre la denuncia de los artífices mitrados de esa dignidad, que, extendida a todos, repercutía especialmente en ellos. En fin, la metodología científica del momento, que, naturalista, evitaba causas ocultas allí donde hubiese razones naturales y, asociacionista y analítica, descubría en la sociedad una composición requerida de causas eficientes y de átomos que la conformasen; obligaba tanto a una desteologización de la historia como al postulado de un estado primitivo de disociación en el que hombres entre sí autónomos viviesen sin convivencia y subsistiesen sin dependencia.

Se denominó a esa prehistoria civil “estado de naturaleza” y se afrontó la difícil tarea de paliar el hiato intrínseco al contractualismo, la ruptura entre estado de naturaleza y sociedad política que suponía. Una pregunta cobraba especial relevancia: ¿Por qué se despojaron los hombres de su libertad e igualdad originarias, decidiendo someter sus voluntades al

imperio de la ley o al poder del Estado? Su resolución forzaba a una reconstrucción del período presocial, reconstrucción que, en la medida en que implicaba una abstracción de los vicios y de las virtudes que creaba o desarrollaba la convivencia civil, era una profundizado” en el alma humana, en aquellos resortes de la acción cuya inmutabilidad era signo de la constancia de nuestra naturaleza. Con otras palabras, la labor del filósofo político era sobre todo una tarea psicológica-, borraba los ornamentos y afeites del ciudadano y nos mostraba geométricamente nuestros rasgos perennes, aquellos que eran al tiempo lo que la historia ocultaba y lo que la sostenía y transcendía. Una cosa era evidente: con independencia de la imagen concreta que en el estado de naturaleza, espejo de nuestro ser, se reflejase; sería esa imagen la piedra angular del edificio político, el punto de partida del que se deducirían necesariamente el hecho del contrato, sus cláusulas; la naturaleza del Estado, sus fines y sus limitaciones.

Dos paradigmas de estado de naturaleza que, a su vez, eran dos concepciones del hombre y dos modelos de relación política se enfrentaron durante los últimos años del siglo XVII. Por un lado, el hobbesiano, cuyo pesimismo antropológico robustecía un absolutismo secularizado. Por otro, el lockeano, portavoz hasta hoy de un liberalismo al tiempo moderado y conservador.

Hobbes acentuó las tendencias antisociales del ciudadano y las trasladó al estado de naturaleza. Allí, hombres que desconocían el monopolio estatal de la violencia y cuya voluntad no encadenaban el temor al castigo, el uso práctico de la razón o la voz, tanto más inflexible cuanto invisible, de la conciencia moral eran esclavos, no del soberano, sino de sus pasiones. La voluntad se alimentaba de sí misma y, como la rueda de Ixión, era un perpetuum mobile que las satisfacciones momentáneas no detenían, excitaban. Escindida, pero en cada fragmento infinita, esa voluntad colisionaba consigo misma en todo objeto, fuese necesario o superfluo. Una situación de guerra de todos contra todos era el estado natural de la humanidad, estado donde, abandonados a sus propias fuerzas, los hombres no podían esperar ni la supervivencia de la especie ni, con mayor razón, la seguridad de sí mismos. Tales son su miseria y su desesperanza que esos animales pasionales y carnívoros, de los que el filósofo británico había eliminado la sujeción interna de la piedad y de la prudencia, es decir, a los que había condenado a un presente clausurado del que se excluían reflexión y previsión, esos animales, digo, son capaces de trascenderse a sí mismos y de poner en práctica, ellos, que no pueden sopesar beneficios y perjuicios

futuros, lo que Rousseau llamó “el proyecto más reflexivo que haya surgido jamás del espíritu humano”<sup>1</sup>: la constitución de la sociedad y del Estado. Tanto más milagroso es este hecho cuanto menos racionales son sus artífices.

Obviemos esa crítica. Imaginemos a tales individuos reunidos, deseando poner término definitivo a los males que amenazan su vida. Imaginémoslos también sensatos y conscientes de su propia naturaleza. ¿Qué sociedad generará su consentimiento? Si lo que les amenaza es el desenfreno de su voluntad, el remedio pasará por la anulación de sus derechos y de sus pretensiones, es decir, por la compra de la seguridad a cargo de la libertad. Si su sensatez ilumina tanto su naturaleza pulsional como su insensatez, que les lleva a preferir el bien presente a la cadena de males futura, el poder ahora a la privación de la vida mañana, entonces sabrán que no pueden establecer leyes y pactos y, una vez hecho esto, dejar a cada cual con la responsabilidad de su cumplimiento. Consecuencia: la lógica interna de la situación implica un único pacto, por el cual tales individuos se constituyen al tiempo colectividad y Estado, ciudadanos y súbditos. Habiendo conferido al guardián de la sociedad una fuerza y un poder absolutos, cuya razón se encuentra en que la caída del vigilante de la sociedad significa el retorno al estado de guerra y la disolución de unos vínculos que sostenían sólo el miedo y la espada, se desnudan de sí mismos y renuncian a todo: dejan intacta una única voluntad y hacen de ella, por mor de la paz, cuyas delicias hace únicamente accesibles la fuerza sin fisuras, la fuente de la convivencia y de la legalidad. Razonan: la ley sin poder es ineficaz; la ley opuesta al poder, sedición; por tanto, el poder y la ley son la misma cosa. Quien conservase en sociedad algo de su libertad en naturaleza atentaría contra el poder, y, haciéndolo, atentaría contra la vida de todos y contra la suya propia. Los límites del Estado son suicidas e insensatos. Ser ciudadano es la renuncia a uno mismo por mor del sí mismo, el ejercicio del egoísmo racional. No puede haber vida sin sociedad ni sociedad sin poder: la sociedad de hombres libres es una contradicción en los términos; para que todos puedan vivir sólo uno debe ser libre. El gran Leviatán es el menor de dos males posibles. El statu quo (símbolo del poder), la solución racional de un dilema afectivo entre la conservación del ser y la actualización de sus potencialidades ilimitadas. Vivimos por concesión, sólo así la vida es posible.

La naturaleza humana es más amable en el caso de Locke. Por lo pronto, en la prehistoria civil los hombres están dotados de dos cualidades de las que carecía el hombre natural hobbesiano: razón y moralidad. Por la primera les es dado reconocerse miembros de

una comunidad natural cuyos límites son los de su especie y, así, vincularse con idéntica fuerza a sus intereses propios y a los de la humanidad, intereses ambos que la racionalidad unifica. De este modo surge, naturalmente, el derecho de gentes. Cuando un hombre es atacado de forma injusta la especie en su conjunto es ofendida, y, por ello, todos sus miembros poseen el derecho de contestar a una agresión que, porque despedaza la paz, les afecta directamente. Es más, en tanto que el agresor renuncia a la razón por el uso de la violencia, evidencia con su acto que no reconoce a los otros como hermanos racionales, y se sitúa así en estado de guerra contra todos, “y en consecuencia, puede ser destruido igual que lo sería un león o un tigre, o cualquier bestia salvaje con las que los hombres no pueden formar una sociedad ni vivir con seguridad alguna”<sup>2</sup>. Por la segunda les es dado añadir a las máximas dictadas por la prudencia el sentido de la equidad. No sólo reconocen los hombres naturalmente que no se puede convivir con una bestia furibunda e insensata; también, que las víctimas de la violencia poseen un derecho de reparación diferente del derecho común a la paz; derecho en este caso individual y que no es otro que la reclamación de una compensación equivalente a la falta sufrida. Tal derecho no podría reconocerse sin un sentido innato de la justicia.

Fijémonos atentamente. Frente a Hobbes, Locke subraya la racionalidad humana. Son, fundamentalmente, razones utilitarias las que crean y preservan una convivencia natural que sólo ponen en peligro los excesos momentáneos de las pasiones o las excepcionales depravaciones congénitas. El hombre se define como animal racional. La voluntad se haya dirigida y restringida por la prudencia, bien común a la humanidad. Todos somos, en tanto no exista sociedad civil y gobierno, los garantes de la convivencia y los ejecutores de las leyes naturales inspiradas por la compartida capacidad de previsión. El egoísmo racional que Hobbes limitaba al momento del contrato se amplía al conjunto del estado de naturaleza, y, gracias a ello, se evitan dos excesos: el postulado de un salto inexplicable de la tiranía de la voluntad al dominio de la razón, y la inevitabilidad del recurso a la fuerza como garantía de la convivencia. Al fin y al cabo, hombres sin leyes y sin gobiernos, bajo el dictamen de la sola razón, convivirían sin depredación y velarían por sus mutuos intereses sin reglamentos ni coacciones. Una comunidad libertaria parecería la forma más natural de vida.

Si bien este esquema evita las inconsecuencias de la doctrina hobbesiana, también origina un problema que ésta desconocía. Si nada hay en el estado de naturaleza de recusable,

si se trata, incluso, de un paraíso en la tierra, paraíso donde se obtiene la paz sin que se renuncie a la libertad, ¿por qué los hombres se han dado leyes que no necesitaban y han impuesto a su voluntad cadenas externas cuando aplicaban su razón para contenerla? El comentarista clama: ¿porqué la historia, cuando nos bastaba la naturaleza? Locke, acuciado, y aunque retrasa la aparición del estado de guerra, se ve forzado a introducirlo al fin: y ello para dar cuenta de los hechos. Pero, ¿qué genera ese estado de guerra? La única respuesta posible pasa por la constatación de un desequilibrio entre la razón y la voluntad. Hombres tan sensatos como para detectar las consecuencias de la violencia para la paz, hombres tan prudentes como para controlarse a sí mismos por su propio bien, hombres tan razonables que evitan hacer el mal para no llegar a padecerlo; tienen el “pequeño defecto” de la parcialidad y de la tendencia a la violencia desmedida. Castigan el mal que otros hacen pasando por alto el que ellos cometen. Desatan sus pasiones en la aplicación del castigo y aprovechan cualquier oportunidad de lograr algo del inocente bajo la apariencia de sofocar justamente al culpable. Son al tiempo jueces y parte implicada, con lo que ello significa, que nada restringe su voluntad porque su razón carece del poder de hacerlo.

tal descripción no es otra que la del estado de guerra hobbesiano: primacía de las pasiones e impotencia de la razón. Con la diferencia de que Locke precisa de una sofisticada ambigüedad en su concepción de la prehistoria civil por mor del tipo de estado que pretende justificar. Por un lado, debe postular una hipertrofia de la voluntad autónoma cuyo efecto sea el incremento máximo de la inseguridad, y ello en la medida en que sociedad civil y Estado, leyes y ejecutores de la ley, han de racionalizarse. Por otro, y como única medida para sortear la tentación del absolutismo utilitarista, requiere de la atenuación de ese estado de guerra, atenuación que pasa por la prioridad de la razón y por la subordinación de lo volitivo a lo prudente. Sólo si la convivencia es posible sin legalidad y sin gobierno, sólo si puede concebirse la paz sin el precio de la completa alienación de la voluntad será factible un pacto mitigado, donde el hombre, para ser ciudadano, no deba hacer entrega de su humanidad. El hombre natural hobbesiano renunciaba a todo por las características omnívoras de su voluntad, que si fuera libre para algo reclamaría la libertad para todo. El mismo hombre en Locke disfruta de una voluntad limitada por la razón, y, por ello, puede rescindir su derecho a la libertad completa sin verse forzado a la completa renuncia de su libertad. No tendrá la tentación de reclamar todo porque tenga algo: la prudencia actúa como límite infranqueable.

¿Qué sociedad construirán hombres así, animales que no parecen ser ni enteramente pasionales ni racionales por completo? Visto su uso de la racionalidad comprenderán que son adultos y libres, y que, en consecuencia, si delegan su poder a otros no es para retornar a una niñez política, a una minoría de edad en la que lo que supuestamente ganan en seguridad lo pierden en humanidad. Supuesto que su objetivo es evitar la parcialidad y obtener jueces que no sean parte implicada, desearán leyes que se apliquen a todos por igual y ejecutores de la ley a los que la ley alcance. Concedido que han de renunciar, por amor de la paz, a su derecho privado a ser ejecutores de la ley natural comprenderán que esa renuncia no equivale a la alienación de su libertad en cuestiones que no afecten al público, y conservarán para sí una libertad completa en sus asuntos domésticos, libertad cuya entrega, porque no alcanza a otro que a quien la disfruta, no podrá racionalizarse. Sagaces en cuestión de excesos, se darán cuenta de que quien se entrega a un tirano para conservar su vida, ni mantiene la libertad ni la vida; y, consecuentemente, que los remedios de los hobbesianos lo único que logran es trasladar la inseguridad de la naturaleza al Estado, ofrecer a cambio del miedo a individuos con poder similar al propio el terror a un monstruo de fuerza tal que la vida de un particular está siempre en sus manos. Consecuencia: se darán leyes, es decir, se constituirán cuerpo político, previamente a la elección de los ejecutores de la ley; limitarán el poder del Estado a lo concerniente a las finalidades que obligaron a su creación; guardarán como pueblo una soberanía inalienable que los reconoce mayores de edad y seres racionales; conservarán su libertad privada y sujetarán el poder estatal a la ley natural, criterio eficaz, tanto en la naturaleza como en la historia, para el discernimiento de lo legítimo y de lo ilegítimo; harán de la voluntad de la mayoría la voluntad del todo, identificando lo que quiere la mayor parte con lo que es bueno para el conjunto; en fin, serán al tiempo súbditos y hombres libres, ciudadanos y humanos, incapaces de comprender cómo alguien pueda ser ciudadano siendo esclavo u hombre careciendo de derecho sobre su vida y sus potencialidades.

Los rasgos estructurales de la sociedad legítima lockeana son claros: democracia representativa, imperio de la ley, primacía del legislativo sobre el ejecutivo, separación estricta entre lo público y lo privado, limitación del poder del Estado e imparcialidad de los ejecutores de la legalidad. Un gobierno que incumpliese alguna de estas características sería ilegítimo y la respuesta violenta del pueblo razonable y correcta. Un Estado que se entremetiese en las creencias o en la vida privada de los particulares; que hiciese del poder del Estado la



fuerza de intereses individuales o corporativos; que ejecutase y legislase sin contar con los representantes de la ciudadanía; que, en fin, actuase con una violencia más propia de bestias rapaces que de hombres se situaría en estado de guerra respecto de sus súbditos, y, por ello, y en virtud de la ley natural, justificaría a un pueblo que, castigando sus ofensas, habría recobrado el derecho de los particulares en el estado de naturaleza a mantener la paz pública, paz que en sociedad rompe con mayor frecuencia el gobierno que los ciudadanos, quien detenta más que quien otorga el poder.

Una última aclaración. Pese a todos los peligros provenientes del Estado que amenazan al individuo, pese a la limitación prudente del gobierno y de sus atribuciones, Locke no deja lugar a dudas: sociedad y Estado son males necesarios, estructuras que, pese a sus deficiencias, pesan más en la balanza de la prudencia que la naturaleza y el hombre abandonado a sus escasos recursos. Se nos presenta una nueva versión de la doctrina del menor de entre dos males, doctrina que, en definitiva, se compromete tanto con una recusación de la naturaleza humana como con una alabanza, más o menos edulcorada según los casos, de la sociedad civil y del gobierno. Aquí están las semillas de la doctrina ilustrada del progreso, pues no es otra cosa que eso el paso de portentosas consecuencias que llevó al hombre de la barbarie a la civilización.

## 2. El mal radical

El Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres es la obra más densa, perspicaz y sombría de la teoría política moderna. Allí, Rousseau, manejando magistralmente los materiales de sus predecesores, logra subvertir con sus propias herramientas al contractualismo y, arrancando la máscara a un optimismo tan desenfrenado como abusivo, detecta en el progreso la regresión, en la civilización la molición, en la propiedad el robo y en la sociedad la alienación.

Obligado a esbozar una “historia probable” del género humano, se enfrenta al problema de la realización de un diseño objetivo de los rasgos físicos y morales del hombre en estado de naturaleza. Parecen presentársele dos opciones contradictorias: la hobbesiana, que encuentra en el fondo del alma humana al animal rapaz y agresivo, a la voluntad infinita y todopoderosa; o la lockeana, que, tradicional, ve en él al ser moral y racional por excelencia. Rousseau sospecha en ambos casos de la misma falacia: la proyección indebida de atributos



propios del hombre social al hombre natural; la constitución de un híbrido imposible, de un ser previo a los estados y las sociedades cargado con los deseos, costumbres, pasiones y necesidades que sólo la convivencia cívica posibilita. Esta falacia es tanto más peligrosa cuanto oculta dos errores perniciosos: la confusión entre las características accidentales y las esenciales del hombre, confusión que, trastocando todas las medidas, evaluará las acciones políticas más que en relación con el hombre, en virtud de los resultados de un paradigma concreto de socialización; la presentación bajo apariencia de racionalidad de argumentos dialécticos en los que no se construye una sociedad a partir de la humanidad natural, sino ésta a partir de un modelo apriorístico de sociedad, modelo cuya única legitimación es la que le otorgan las preferencias del filósofo político.

Locke y Hobbes habrían imaginado un estado de naturaleza que se adecuase a sus expectativas diversas respecto del estado civil. Su hombre natural se vería constreñido a la realización del pacto y a la aceptación de unas cláusulas específicas, es decir, la inevitabilidad del tránsito de lo natural a lo civil, mayor en tanto que su fundamento es nuestra íntima naturaleza, sería un instrumento válido de justificación de la sociedad. La lógica de ambos autores los obliga a ser optimistas y progresistas. Sin embargo, carecen de derecho para tales juicios de valor, juegan con las cartas marcadas, construyen un modelo humano donde esos juicios están garantizados. En la medida en que no pueden distinguir al hombre natural y al hombre social, diferenciar lo que el hombre es y lo que deviene, carecen de una unidad de medida para la valoración del antes y del después del pacto. Ese desconocimiento recusa sus juicios y deja abierta la posibilidad de una narración fortuita o, incluso, regresiva-, donde la entrada en sociedad haya sido o la consecuencia del azar o el momento inicial (e irreversible) de la descomposición del hombre.

Proyección indebida, argumentación *ad fioc*, valoración injustificada; a esas acusaciones se añade un descubrimiento revolucionario. Si, aparentemente, los modelos hobbesiano y lockeano se distinguían en razón de su diferente caracterización de la naturaleza humana, volitiva para el primero, racional para el segundo, los acontecimientos que ambos narran poseen una lógica intrínseca cuyo funcionamiento requiere tanto de la razón como de la pasión. La racionalidad dominante obstruye la génesis del imperio de la ley. La voluntad desbordada impide el ejercicio de la reflexión, necesario al contrato. Una bestia carnícera no puede alienar su voluntad sin racionalidad. Un egoísta prudente no precisará del Estado para la salvaguarda de sus derechos. El contractualismo clásico se ve abocado a una

dialéctica de facultades cuya contradicción resulta patente. Se necesitan las dos cualidades para que la ecuación resulte, pero se trata de cualidades contradictorias: si la racionalidad es un componente básico de la naturaleza o nunca se alcanzará en la prehistoria cívica el clímax de violencia requerido para la formación del Estado o la civilización es tan antigua como la humanidad; si la volición desmedida nos constituye, la violencia ahogará en la cuna las flacas fuerzas de la prudencia, muriendo sin haber siquiera nacido el primer conato de aproximación amistosa. Hagamos la combinación que hagamos, el contractualismo parece de muerte natural. Nueva razón para que nos acerquemos a la esencia del hombre sin las anteojeras de los prejuicios.

Pero, ¿cómo determinar una incógnita?, ¿de qué modo traspasar los límites de nuestra actualidad, sean naturales o adquiridos? Rousseau propone dos métodos complementarios: la constitución de un mínimo humano, de un hombre esquemático reducido a componentes semianimales; y el empleo de un método de definición negativo, por el que podamos saber lo que una cosa es por exclusión de todo aquello que ni es ni puede ser. Decía que ambos métodos se complementan porque el mínimo humano es el resultado de un proceso paulatino de eliminación de rasgos, proceso donde el deshecho de estratos móviles posibilita la llegada a suelo firme. ¿Cuáles son esos estratos móviles? Básicamente los dos componentes cuya presencia, conjunta o aislada, impide la creación, accidental o necesaria, de lazos sociales: racionalidad y voluntad sin freno. Su sustracción deja al descubierto a unos individuos más asociales que antisociales, clausurados en el presente, despreocupados por el futuro e ignorantes de su pasado; carentes de necesidades por carecer de imaginación, desconocedores del lujo por desconocimiento de los “otros”; sin lenguaje, sin ambición, sin orgullo, sin posibilidad de dar rienda suelta a sus apetencias por la reducción de éstas a la satisfacción momentánea; ni felices ni desdichados, ni bondadosos ni depredadores, respondiendo a la ofensa cuando se produce, pero olvidándola, junto al ofensor, en cuanto desaparece el peligro. El estado de naturaleza era aquél en el que:

No había ni educación ni progreso, las generaciones se multiplicaban inútilmente y, partiendo cada una siempre del mismo punto, los siglos pasaban en toda la rudeza de las primeras edades-, la especie era ya vieja y el hombre permanecía siempre niño.\*

Tal descripción, necesaria tanto para la conservación teórica de la prehistoria civil como para la posibilitación del estado de cosas que todos conocemos, requiere del postulado de un equilibrio ecológico que la sostenga, equilibrio entre los recursos disponibles y el

número de sus beneficiarios. Sólo la garantía de la perseverancia en el ser impide la actualización de las potencialidades que diferencian al hombre de las bestias: racionalidad y perfectibilidad. El “hombre de los bosques”, porque satisface sin esfuerzo su hambre y su sed, carece de los impulsos imprescindibles para poner en marcha su inventiva y para desarrollar las primeras asociaciones espontáneas. Garantizado su presente, no necesita mirar más allá de lo que ahora ve; su racionalidad no se desarrolla porque no la requiere necesidad alguna: “no buscamos el conocer si no es porque deseamos gozar, y no es posible concebir por qué se tomaría el trabajo de razonar quien no tiene deseos ni temores.”<sup>4</sup>

¿Cómo se desencadena entonces el proceso que conduce a la formación de las sociedades civiles y de los gobiernos? La respuesta está implícita en las líneas precedentes. Si la condición de posibilidad de un hombre que no precisa sino de sus propias fuerzas es el equilibrio ecológico, el punto de arranque de la historia será un hecho fortuito que rompa ese equilibrio, ruptura reducida a dos posibilidades: la carestía de recursos o el aumento desmedido de la población humana. Es indiferente cuál de estas opciones sea la verdadera, en ambos casos el resultado será idéntico: la dialéctica de la corrupción.

Imaginemos una extinción en masa de las especies animales y vegetales, un nuevo mundo de “años estériles, inviernos largos y rudos, veranos abrasadores que consumen todo”. La escasez aguzará la inteligencia, e individuos que antes sólo requerían de sí mismos para procurarse el alimento se reunirán en bandas que faciliten ese objetivo. No deben minusvalorarse las consecuencias de ese hecho: la necesidad origina la costumbre y ésta crea nuevas necesidades. Acostumbrados a cazar juntos y a vivir juntos, forzados por la hostilidad del medio a construir viviendas y a agruparse en los primeros poblados, repararán, por vez primera, unos en otros y fijarán su atención en diferencias que tiempo atrás no percibían. Se sabrán “sí mismos” gracias al contraste con los otros, y, haciéndolo, potenciarán de tal modo su individualidad que querrán hacerse reconocer por el resto. Al mismo tiempo, la convivencia creará el lenguaje, y éste se transformará en el instrumento perfecto para que el yo incipiente se exprese, se fije y se desarrolle. El resultado de todo ello será la vanidad, transformación del “amor de sí” característico de la naturaleza en el “amor propio” específico de las agregaciones. Serán sangrientas las consecuencias de ese amor propio, no sólo de forma tangible, también por las “necesidades sociales” que serán desde ahora patrimonio del alma. Ostentación y fama serán necesidades tan agudas como la sed y el hambre. Razón y voluntad, desarrolladas a un tiempo y sosteniéndose

mutuamente, abrirán las puertas del pasado y del futuro, y, con ellas, surgirán de la caja de Pandora los males más asfixiantes de la conciencia: el miedo y la esperanza.

A todos estos desastres se añade una invención desdichada. Sea cual fuere su causa, la pretensión de optimizar la producción de bienes primarios o la tentativa por paliar los estragos de una superpoblación que el contacto continuo genera, irremediablemente, la agricultura es el segundo paso de la marcha hacia la civilización. Sus necesidades son la semilla de la metalurgia, y la convivencia de ambas el primer ejemplo de división colectiva del trabajo. Su vinculación a la tierra, unida a la vanidad, vicio que incita al reconocimiento del grupo, germina en la propiedad privada, cuyo origen describen con enorme fuerza las conocidísimas primeras líneas de la segunda parte del Discurso. La propiedad es al tiempo la medida de reconocimiento público y el instrumento que servirá a unos pocos, los propietarios, para ejercer sobre el colectivo la más brutal de las formas de coacción: la del hambre. Es entonces cuando una agrupación fragmentada por la escisión del trabajo, un colectivo que, aunque carente de leyes, conoce ya la distinción entre ricos y pobres, se lanza al estado de guerra. Guerra de clases, entre aquellos que pasan hambre y aquellos otros a los que todo les sobra. Guerra de propietarios, porque más tierra es más poder, y la medida del hombre, lo que tiene, no lo que es. Sólo en ese momento la naturaleza humana adquiere los tintes sombríos con que la pintaba Hobbes. Sólo ahí se logra la culminación de la inseguridad, el punto de inflexión del que se seguirá o la desaparición de la especie o la constitución de la sociedad civil.

Vencidos por la guerra, el pacto social será un remedo de actuación libre, una farsa con la que se santificará definitivamente el statu quo. Aunque consentido por todos, serán sus artífices los propietarios que han de temer por algo más que su vida, por sus posesiones. Estos ofrecerán lo que todos desean, paz; pero a cambio de algo que no se reserva si no a algunos, propiedad. Convencerán a todos de que favoreciendo sus intereses corporativistas se favorecen a sí mismos, y para ello compararán la época dichosa en que la propiedad reemplazaba a la guerra con los días aciagos en los que la guerra impedía la propiedad. Emplazados entre la muerte segura y la vida miserable, tomará la palabra la perseverancia en el ser, y podrán contar los ricos con tantos defensores como hombres, y con tantos esclavos como defensores. La prudencia creará la ley, el consentimiento la legitimidad, el interés la fuerza común. Una voluntad, aunque dirigida, también compartida, será el acto de bautismo de un nuevo ser: el cuerpo político.

He ahí el origen de la sociedad. He ahí la consolidación de la desigualdad. La propiedad, fruto de la usurpación, adquiere legitimidad; y el propietario cuenta con la espada de todos como garantía de sus derechos. A partir de ese punto sólo será posible una profundización en el mal del que el contrato de asociación fue síntoma y causa. Las tensiones públicas, la desconfianza de los poseedores y la agilización de la ejecución de la ley motivarán un segundo pacto por el que la constitución de un gobierno transforme en súbditos a los ciudadanos. Limitado por las expectativas de los propietarios, pronto dará muestra de una autonomía operativa de amplísimas consecuencias. Preservar el poder se convertirá en el principal objetivo de los gobiernos: la elección será sustituida por la herencia, la disgregación de fuerzas por su concentración. Con la excusa de la seguridad, que ya había sido la impulsora del pacto social, se restringirán las libertades y se exigirá la eliminación de la barrera entre lo privado y lo público. Finalmente, un todopoderoso Leviatán ostentará la corona, la espada y el báculo; sustituirá el imperio de la ley por la fuerza de la voluntad. El despotismo, para el que no caben calificativos, será el resultado necesario de un hecho fortuito, necesario porque dadas las causas son inevitables las consecuencias, fortuito por la contingencia de los acontecimientos que lo desencadenan. Con él la historia alcanzará un término sin retorno. En palabras de Rousseau:

*Es éste el último punto de la desigualdad y el punto extremo que cierra el círculo y toca el punto del cual hemos partido-, es aquí donde todos los particulares vuelven a ser iguales, puesto que no son nada, y, al no tener los sometidos otra ley que la voluntad del dueño ni éste otra regla que sus pasiones, las nociones del bien y los principios de la justicia se desvanecen de nuevo-, es aquí donde todo se reduce a la ley del más fuerte y, en consecuencia, a un nuevo estado de naturaleza distinto de aquél por el que hemos comenzado en que el uno era el estado de naturaleza en su pureza y éste último es el fruto de un exceso de corrupción.”*

Finalmente, dos cosas han de subrayarse respecto de esta narración ominosa. Los dos momentos sobre los que gira la totalidad del proceso son el desequilibrio ecológico y el nacimiento de la propiedad privada. Es necesario que nos fijemos de modo especial en el segundo. Las posesiones se convierten, por el poder que confieren al propietario, en un fetiche que esclaviza su voluntad, en una fuente de íntimas satisfacciones a las que quien las disfruta es incapaz de renunciar. La propiedad, más que una cosa, pasa a ser un atributo del alma, una necesidad que es tanto más acuciante cuanto su goce depende de la limitación del número de sus beneficiarios. Las limitadas opciones que el conflicto precivil deja abiertas: muerte o propiedad defendida con las armas del consentimiento colectivo

son el producto de la amenaza de los propietarios a perpetuar la inseguridad mientras no se reconozcan sus derechos a la tierra, es decir, son el resultado de ese estrato del alma cuya novedad no le resta poder. La restricción de las opciones obedece, en consecuencia, al hecho de que los ricos preferirían perder su vida antes que sus posesiones, lo que coacciona tanto a los poseedores como a los desposeídos a una vinculación con el statu quo. Este punto es interesante porque muestra, no sólo la ilegitimidad de un contrato donde, por decirlo así, una parte amenaza de muerte a la otra, si no se cumplen sus condiciones; también la lógica interna del proceso, lógica constituida por una subversión de las prioridades de acuerdo con la cual las nuevas necesidades poseen mayor relieve y determinan a la simple y compartida tendencia a perseverar en el ser. De este modo, toda situación de hecho, respaldada por la amenaza de una inseguridad que siempre estará dispuesto a perpetuar quien tenga más que perder, se transformará, por el consentimiento arrancado, en una situación de derecho. La dinámica social será la dialéctica de la restricción movida por la fuerza de quienes, por necesitar más, también temen más; temor que rentabilizan extendiéndolo, bajo el dictamen de sus condiciones, al conjunto de la ciudadanía. La fuerza la tendrá quien más necesite. El motor de la historia estará en manos de quien tenga más que perder. Por eso los gobiernos tienden naturalmente al despotismo, porque el miedo a perder el poder que se les ha otorgado, poder que precisan más que el aire para respirar, los conduce a amenazar con la inestabilidad y con la guerra, en el supuesto de que no se les otorgue el poder absoluto, a quienes no tienen otra cosa que perder que la paz: se hacen necesarios haciéndose temibles. La dialéctica del mal equivale tanto a la creación como a la división de necesidades. Sólo una situación extrema, en la que el poder absoluto arrancase sistemáticamente la vida a los súbditos, podría llevar a los oprimidos a ser el motor de la historia: no se podría comprar la tiranía con la vida si tanto la guerra como la tiranía condujesen al fin de todas las cosas.

En cualquier caso, Rousseau dispone de una medida objetiva con la que evaluar y valorar los supuestos logros de la socialización. Teniendo a la vista sociedad y Estado de naturaleza puede ya compararlos. Resultado: en las asociaciones civiles lo que los hombres pierden no viene compensado por lo que ganan. Dejan de ser libres sin ser más invulnerables. Pierden su igualdad sin ganar su felicidad. Crecen sus necesidades quedando siempre rezagadas sus posibilidades. Se les permite la entrada al mundo de las letras y de la especulación, pero reciben a cambio la conciencia de la muerte y el sufrimiento moral. En definitiva: el progreso es un mito con el que los déspotas adornan las cadenas y disimulan los grilletes.



Queda por averiguar si la enfermedad social puede curarse, si el hombre puede ser al tiempo cívico y humano, libre y sometido a la ley. Ése fue el objetivo de Del contrato social.

### 3. El confín de la utopía

La solidez de las tesis básicas del Discurso parece fuera de duda. Se trata de una narración que, evitando las contradicciones y lagunas lógicas de los modelos contractualistas que la preceden, logra proporcionar una imagen verosímil tanto de las etapas que constituyen la historia social como de su resultado, cuyas deficiencias pueden ser fácilmente corroboradas. Un aspecto de su entramado merece tenerse en cuenta: frente a las explicaciones de Hobbes y de Locke, donde el camino hacia la socialización era determinado por una naturaleza humana monolítica, en el caso de Rousseau, la contingencia del proceso implica una revisión profunda de la concepción tradicional de nuestra esencia común. Ésta, lejos de ser inmutable, una constante compartida por el hombre natural y por el ciudadano, es un conjunto de capacidades y potencialidades cuya actualización o atrofia depende enteramente de las circunstancias; es decir, lejos de estar constituida por rasgos perennes, de ser un átomo compacto que permanece ajeno a los flujos y reflujos de la historia, es algo maleable, que mengua o crece en razón de los acontecimientos, que es una cosa u otra en función de una sociedad que no es sólo lo exterior al hombre, también su personalidad más íntima.

Esta subversión del atomismo psicológico moderno, que preludia concepciones que sólo el siglo XX ha hecho moneda de uso corriente, significa una transvaloración de las unidades de medida de la legitimidad política. No podrán evaluarse los logros de un paradigma político concreto en virtud de una esencia del hombre que no existe, que es únicamente el resultado accidental de una socialización fortuita. La medida de la sociedad no podrá ser el hombre actual, pues éste es un criterio viciado, comprometido ya con una socialización cuya legitimidad sólo se pone en duda metodológicamente, sobre el papel. Por el contrario, el criterio de evaluación será una humanidad posible, una versión de hombre que, fruto de una narración concebible, sea criterio, al tiempo, para otras versiones humanas y para el decurso de acontecimientos que las conformaron. Será desde una humanidad posible desde donde se mida al hombre actual. La utopía la unidad de evaluación de la realidad, lo que debería ser el ámbito desde el cual juzgar lo que es.



Un replanteamiento así de la criteriología de los filósofos genera dos interrogantes fundamentales: ¿cuál es ese criterio y cómo podrá definirse de forma objetiva?; una vez que contemos con una respuesta satisfactoria a esto: ¿podrían repararse desde el estado actual del hombre los daños que ha originado su historia real?, es decir, ¿podría construirse la utopía desde el presente, ser el ahora la matriz de un futuro mejor?

Para poder responderla, delimitemos la primera de las preguntas. Olvidemos al hipotético “hombre de los bosques” y prescindamos del paraíso terrestre, de una situación irrecuperable en la que la abundancia de bienes fuese pareja a la disociación y a sus consecuencias: carencia de razón y de voluntad, confinamiento en el presente. Situémonos en un ámbito de precariedad y pensemos en hombres que conviven sin ser ciudadanos, que son racionales sin ser filósofos y cuya consciencia de sí, aunque desarrollada, todavía no es destructiva. Replanteemos la cuestión. Preguntémonos por una versión ideal de hombre social, por la posibilidad del diseño objetivo de un criterio restringido a la humanidad que convive o que tiene forzosamente que convivir.

Nuestra situación ante la pregunta es análoga al velo de ignorancia propuesto por Rawls, con una diferencia significativa: mientras en éste el hombre objetivo abstraía su situación sin hacer abstracción de su esencia, es decir, restaba sus posibilidades sin sustraer sus necesidades, nuestra propuesta de objetividad, más amplia, y, por consiguiente, menos incoherente, nos exige el esfuerzo de restar tanto lo que somos como lo que tenemos, de situarnos en un plano de pura objetividad en el que, en completo alejamiento del presente, conservemos de éste sólo el uso de la razón y la proyección social de nuestra individualidad. Pensando únicamente como yoes racionales podremos conocer de modo efectivo la medida de nuestras aspiraciones, con otras palabras, podremos aproximarnos a un ideal compartido, a una versión humana en la que se equilibren lo que somos por convivir y lo que deseamos llegar a ser por la convivencia.

Esta indagación racional desde un suelo humano, que es fundamento lógico y ontológico de todas las versiones de humanización, que es, por tanto, previo a todas ellas, nos compromete con dos aspiraciones negativas: deseamos conservar una convivencia fuera de la cual no hay lugar para la preservación del ser y para la individuación; queremos la potenciación de una individualidad que es necesario reverso de la convivencia. Somos yoes por los otros; en consecuencia, necesitamos de los demás para reconocernos como

sí mismos. Pero también somos yoes frente a los otros, y, consiguientemente, aspiramos a sobresalir muy por encima del término medio. Sociedad e individuo, particular y grupo, interés privado e interés público, conforman una dialéctica en la que prescindir de uno de los términos es renunciar también al otro. De otro modo: aspiramos a la libertad pero, porque somos libres en la medida en que somos reconocidos, aspiramos también a la aprobación pública, cosa que ni equivale ni puede sustituirse por el temor o por el odio. De esta forma, la medida de nuestros deseos es una sociedad que potencie al máximo a los individuos y unos individuos cuyo ejercicio de la libertad, en vez de señalar el ocaso de la condición de posibilidad misma de esa libertad, la convivencia pacífica, la apuntale. En definitiva, buscamos una armonía entre el todo y las partes, relación cuya posibilidad pasa por una identidad entre los medios de autoafirmación y las formas de afirmación del colectivo: vicios privados, virtudes públicas.

Los filósofos políticos han pensado (y en esto no les falta razón) que el equilibrio entre autoafirmación y sociedad sólo puede lograrse mediante dos vías: el incremento de posibilidades o la reducción de necesidades. El primer camino, propio de los reformistas, proclama que, en la medida en que las tensiones sociales parecen originarse en una mala distribución de los bienes, accesibles a unos pocos pero deseables para todos, bastaría poner a disposición de todos lo que todos desean para que un mundo feliz estuviese al alcance de nuestra mano. Pese al entusiasmo con que esta sencilla reforma es acogida por aquellos de entre los favorecidos que todavía conservan los rescoldos del sentido de la justicia, y todavía con mayor ardor, por la masa de los desfavorecidos, se trata de una solución radicalmente errada. Por lo pronto, es una solución circunscrita al mundo de los hechos, esto es, una atenuación del mal social desde dentro de la dialéctica del mal. Una sociedad donde la distribución de los bienes sea equitativa es indudablemente mejor que el actual estado de cosas; pero los objetivos de nuestra investigación no son los de ofrecer soluciones parciales a problemas parciales, sino el diseño de una versión social y humana que, ideal aunque posible, sirva desde fuera de la historia como su medida. En este sentido, lo que pretenderíamos no sería lo bueno, sino lo mejor; cumpliéndose aquí el conocido dicho de que “lo perfecto es enemigo de lo bueno”, enemistad cuyas raíces se encuentran en que lo perfecto es una instancia evaluativa, un tribunal supremo, ante el que no valen los matices, que condena por igual a lo malo y a lo menos malo. Además, y porque la objetividad de la criteriología pasa por una abstracción de situaciones concretas y de estados específicos

del alma, por una reflexión desde un suelo humano previo a los desarrollos particulares de la humanidad, esta reforma, deseable para el hombre contemporáneo, es ignorada por el hombre racional, hombre que, por desconocimiento de las necesidades que la propiedad genera, no querrá conservar lo que ignora. En otras palabras, esta medida, tan propia de los rawlsianos, podrá ser eficaz dentro de la historia, pero carece de la objetividad exigida en la tarea de constitución del mejor de los hombres posibles, en el esbozo de un modelo cuya universalidad depende de la restricción de particularidades y diferencias: lo que el hombre ha devenido no puede ser medida de lo que podría haber llegado a ser; sólo un modelo neutral, previo al juramento del pacto cívico, podrá servir de instancia regulativa y de último recurso. Las aspiraciones del hombre natural son las aspiraciones naturales del hombre.

No debe entenderse la última afirmación como una recaída en el esencialismo. Lo que estamos diciendo es, por lo demás, sencillo. Aún no existiendo una naturaleza humana inalterable, sí hay un tipo humano que, aunque surgido fortuitamente, se identifica con el hombre que convive y se conserva, más o menos edulcorado, en todas las posibles tipologías de socialización. A este estrato profundo que, porque responde a la dinámica individuo-colectividad, existe mientras esos dos términos subsistan, se le añaden capas de necesidades y de pasiones en función del cariz que tomen los acontecimientos. Tal estrato es el denominador común del hombre social, el mínimo requerido para su posibilidad. Así, y en la medida en que convivimos, conservamos el poder de desprendernos de lo que hemos acabado siendo y de consultar aquello que será tan constante como la especie. Ese algo nos abre a un mundo de potencialidades y nos permite encararnos con un ideal que, quizás imposible ahora, fue posible en algún momento. Por eso, que las aspiraciones del hombre natural equivalgan a los deseos naturales no es otra cosa que la equivalencia entre nuestros deseos abstrayendo de nosotros mismos y los de aquellos primeros hombres que, conociendo la convivencia, ignoraban todavía la legalidad.

Retomemos el hilo conductor. La aspiración originaria a la conservación de la libertad y de la sociedad, aspiración en la que no hay mezcladas otras necesidades (coyunturales), sólo podrá cumplirse racionalmente con la segunda de las vías señaladas arriba: la reducción y homogeneización de las necesidades. Si es verdad que “son los primeros acontecimientos los que engendran el miedo o la seguridad”<sup>7</sup>, también lo es que está en nuestras manos o evitarlos cuando aún no se han producido o pensar en cómo podrían haberse evitado una

vez sucedidos. En ambos casos la respuesta es clarísima. Si, tal como veíamos arriba, al contrato social lo envilece la división entre propietarios y desposeídos, es más, si esa división significa una escisión de las necesidades por su aumento restrictivo y esa escisión es, a la vez, causa de que los que más temen amenacen con la guerra a los que menos desean, entonces, y porque los resultados de ese proceso contradicen las aspiraciones compartidas y originales a la paz social y a la libertad, libertad que se arranca a todos y se entrega a unos pocos, paz que amenazan deliberadamente quienes tienen que perder mucho más que la paz, entonces, digo, es evidente que el hombre prudente no elegirá ese camino, que la humanidad lo rehuirá como el inicio del declinar de sus esperanzas. Consecuencia: la sociedad ideal, el hombre ideal, sólo podrán construirse mientras no haya propiedad privada, mientras todos los hombres tengan como únicos deseos sus aspiraciones básicas: sociedad e individuo. Con más fuerza: sin saber todavía cómo ha de ser el hombre perfecto, sabemos ya de las causas de la imperfección y de sus síntomas. ¿Síntoma definitorio? La ruptura de la sociedad a favor de la individualidad; la hipertrofia de los intereses privados. Allí donde lo único que se puede perder es la paz nadie sembrará la guerra, pues ésta sólo existe cuando alguien teme con más fuerza algo más que la propia guerra.

¿Cómo será entonces una sociedad verdaderamente humana, donde todos sean libres y, al mismo tiempo, hermanos; donde el hombre, obedeciendo a la ley se obedezca a sí mismo? Tal sociedad pasaría por dos medidas: la identificación de la voluntad de todos los miembros y la potenciación, como formas de autoafirmación de todas aquellas cualidades que reviertan positivamente sobre el público. De otro modo: pocas necesidades, y compartidas; encauzamiento de las energías individuales al provecho tanto del individuo como de la colectividad; ésta, beneficiada por los resultados, aquél, por un reconocimiento que lo integra aún más en el grupo. “Voluntad común de todos los miembros” no significa alienación del individuo, mucho menos, tiranía de la mayoría. Se trata sólo de aspiración compartida, de deseo conjunto por conservar para la sociedad al individuo y para el individuo a la sociedad. No todos queremos lo mismo, pero nuestras aspiraciones básicas, porque nos han modelado idénticas circunstancias y porque poseemos rasgos comunes, sí son las mismas. Lo que todos requerimos es de una desnaturalización, proceso consistente, más que en una erradicación de la individualidad, en su potenciación por la hipertrofia de su reverso: la cohesión social. El desenfreno del interés privado no sólo origina la des-

membración de la colectividad; en la medida en que fomenta el crecimiento del egoísmo agresivo escinde al yo concreto del yo político, reduce al individuo al estereotipo de su clase e, imposibilitando el reconocimiento público, lo sustituye por la reverencia, tanto más ficticia cuanto forzada. La fijación del individualismo es la anulación del individuo, la creación de una máscara sustitutoria y de un mundo de apariencias en el que se mide al particular no por lo que es, sino por lo que tiene, no por lo que puede, sino por lo que representa. Por tanto, habrá individuos donde la sociedad sea algo compacto, allí donde el reconocimiento sea espontáneo y posible y donde, por no existir discontinuidad en las necesidades, se nos fuerce suavemente, no a representar algo, sino a lograrlo todo.

El pacto, firmado bajo esas condiciones, será libre, y, en consecuencia, legítimo. Su resultado: un equilibrio entre la ley, que nos protege de nosotros mismos, y el interés prudente, que dicta las mismas palabras que la ley; una identificación entre el súbdito y el soberano, entre el poder ejercido y el padecido; una suavización del estado, educador, no enemigo; una austeridad espontánea, fruto del desconocimiento y no de la necesidad o del hastío; en fin, el triunfo sin esfuerzo de las virtudes republicanas y del hombre que, por su entrega a la patria, se encuentra consigo mismo, con el yo político que la historia ha ocultado, pero que no ha podido borrar. Resta saber si esta imagen posible y amable, además de amable es también posible.

Si esta pregunta es referida a las primeras colectividades, previas a la legalidad y al contrato, la respuesta ha de ser indudablemente negativa. Es preciso haber experimentado los males infinitos de una socialización defectuosa para que sea posible su tematización, es decir, para que pueda iniciarse una investigación cuyo objeto sea buscar las causas de la corrupción y, en la medida de lo posible, ponerles remedio. Sólo quien ha padecido la historia, quien muestra en su cuerpo y en su alma las señales inequívocas de su fracaso, dispondrá del motivo y de la necesidad de extender su racionalidad y de ejercer en el límite su capacidad de distanciamiento y de previsión. Hombres salvajes cuya inocencia todavía no ha sido mancillada, animales precívicos para los que el futuro está abierto y, por ello, en la más completa oscuridad, seres racionales para los que la razón es, más que arte de la prudencia, herramienta para la supervivencia; no podrán adelantar necesidades que desconocen, consecuencias que no calculan, pasiones que ni siquiera pueden nombrar. A su razón le faltará el impulso del sufrimiento, y permanecerá, por tanto, inactiva, callada y sin objeto. Expuestos a la fortuna, a la intemperie por su inocencia, caerán sin remedio

por sus propias obras; para perpetuar su estado dependerán más de un azar propicio que de una sabiduría que ignoran.

Para el hombre histórico, único que tiene en sus manos la posibilidad de remediar el mal, y que sabe tanto por tanto padecer, el panorama será incluso más sombrío. Consciente de todo, su futuro traumático está marcado por la lucidez ante lo irremediable. Contemplará la corrupción de todos, y la suya propia. Avistará la utopía, pero sabrá también que, porque hemos llegado demasiado lejos, ni él ni nadie podrá alcanzarla. Ejercitado en oírse a sí mismo en su estudio, pesarán tanto sus nuevas pasiones que todo lo aprendido se desmoronará en cuanto la acción lo obligue a la supervivencia, en cuanto el hombre concreto acalle al político. En el mejor de los casos, será menos malo que sus contemporáneos. Por término medio, y al igual que todos, preferirá perder antes la vida que sus satisfacciones, el ser que sus privilegios, su conciencia política y su libertad antes que sus necesidades. Sólo un cataclismo podrá salvarlo, pero él, conservador por convicción y por naturaleza, injuriará a quien lo redima y se opondrá con todas sus fuerzas al más mínimo cambio, y ello, sea esclavo u hombre libre, poseedor o desposeído, víctima o verdugo. Disociado entre lo que es y lo que representa buscará el aquietamiento de la insensibilidad y se apagará al tiempo como hombre y como ciudadano. No podrá confiar en su intimidad siquiera en las revoluciones y en los apóstoles sociales: demasiado lúcido, sabe que tal salvación no salva nada, que las convulsiones sociales sólo afectan a los rostros de los poderosos, nunca al poder mismo. Incluso aunque él, junto a otros muchos, estuviese milagrosamente dispuesto a renunciar a sus necesidades para conservarse a sí mismo, incluso, entonces, sabrá que basta con que uno no esté dispuesto a perder lo que disfruta, para que la amenaza de la guerra disuada a quienes pudieron pactar.

Entre la esperanza y el desánimo, entre la ignominia del sometimiento a quien pudo salvarlo, pero no lo hará, y la ignominia todavía mayor de verse sojuzgado por sí mismo y por quienes ni pueden ni quieren abandonar el círculo del mal, es la bestia más enferma y más terrible: aquélla cuya imagen nos devuelve el espejo cada mañana.

#### 4. El animal enfermo

La utopía ni fue ni puede ser, ni pudo haber sido ni será. Es amable, pero imposible. Deja oír sus denuncias y sus quejas, pero su voz clama en el desierto: potente pero infecunda.



Aunque, eso sí, su imposibilidad no es la propia de esos espejismos de quienes proponen un modelo humano que no es ni un ideal compartido ni una realidad patente, ensoñaciones que ocultan un odio profundo, no a lo que el hombre ha llegado a ser, sino a todas sus potencialidades. Nosotros lloramos al hombre por amor al hombre. Querríamos verlo dueño de sí mismo y de su destino, activo y reconocido, exaltado en su individualidad y desembarazado de una apariencia que lo hace hipócrita y despreciable. Nada más alejado de las virtudes republicanas que esas otras “virtudes” de ceremonia y de sacristía que alaban la degradación, repudian la tensión de la voluntad, pretenden arrodillar a todos y logran que la inocencia expire junto con el hombre.<sup>8</sup> Hablamos de una utopía imposible por razones prácticas, no de una cacotopía que, referida a seres que no son humanos, trasladada a éstos, los atrofie, deforme y envenene. No construimos sobre las tramoyas metafísicas en las que se incubaba el resentimiento, sino sobre realidad humana tangible, sobre fuerzas poderosísimas que, aunque incapacitados para realizar, no dejamos por ello de vivenciar.

Dicho esto, cambiemos de perspectiva. Si en los puntos anteriores nos habíamos alejado de la historia y, a vista de pájaro, habíamos contemplado la totalidad del territorio político, acerquémonos ahora, restauremos las diferencias, intoxicquémonos con la imagen cercana de la enfermedad del hombre y veamos sus síntomas y fases.

Tres tipos de sociedad, que en nada se corresponden a la tipología de los gobiernos, conforman la historia humana: son las que llamaremos sociedades emergentes, sociedades desestructuradas y colectividades exhaustas. Las primeras, aunque carcomidas por el cáncer de la propiedad y, por tanto, resquebrajadas en clases y conformadas por niveles diferentes de necesidades, poseen una cohesión social debida a la pobreza generalizada. La causa de ésta será, en algunos casos, la esclavitud de ese pueblo, sometido a otros más poderosos y con mayor fortuna; en otros, la infertilidad de sus territorios, áridos o pantanosos, boscosos o esteparios. La escasez es siempre matriz de la cooperación; las sociedades más disgregadas son aquéllas donde la existencia es feliz, el clima amable, la tierra fértil. Austeras y disciplinadas, crueles en armonía con la crueldad del medio o resentidas por su libertad mancillada, podrán erigir un destino común y dispondrán de la fuerza para cumplirlo. Tribales y guerreros, viriles y pobres, nómadas en su mayor parte, rurales siempre; son estos pueblos los que dan el golpe de gracia a las grandes civilizaciones urbanas y los que saquean los estragos de su opulencia y las debilidades de su molicie.



Las sociedades desestructuradas son el primer resultado del sedentarismo y de la prosperidad, de la propiedad estable y de la ley, de la libertad del grupo y de su autonomía. En paz con sus vecinos, sufren la guerra dentro de sus fronteras. Ubres porque ningún pueblo los somete, sus miembros padecen la esclavitud que les han impuesto sus propios conciudadanos. Urbanas principalmente, la paz y la riqueza ponen al alcance de sus dirigentes el lujo, los placeres y los instrumentos de un poder racionalizado, eficaz y centralista. Esas mismas paz y riqueza son las que abren los ojos del pobre, que reclama su derecho a vivir; del esclavo, que aspira a la libertad que ve en otros; del ciudadano, que pide una justicia imparcial; del hombre, que mendiga leyes justas y universales, libertad en su vida privada, garantía para sus creencias y para sus costumbres. Es en estas sociedades donde el gobierno ha particularizado sus intereses y, por cumplirlos, se ha escindido de una colectividad de la que depende, pero para la cual no gobierna. Tal escisión es el inicio de la guerra intestina, de la dialéctica agresiva entre lo que muchos reclaman y lo que pocos están dispuestos a otorgar. Dialéctica imparabable, sólo la amenaza externa o la conquista y colonización de territorios ajenos podrán frenarla; y eso coyunturalmente, por unas pocas generaciones. Observemos a las monarquías europeas de los siglos XVI y XVII, desestructuradas internamente pero en continuo conflicto entre ellas, manchadas por la guerra civil pero dispuestas a la más feroz de las conquistas, convulsas pero, por eso mismo, imperialistas; y tendremos la imagen perfecta de este tipo de asociaciones, imagen que reproducen de manera exacta las guerras sociales del final de la República en Roma, coincidentes también con la conquista del Mediterráneo.

¿Cuál es la única solución posible de ese conflicto intestino? Un apaño del que han surgido las grandes civilizaciones, un logro del que nacen las sociedades exhaustas; lo que Bobbio ha llamado “edad de los derechos”. Si la paz social es únicamente recuperable concediendo a la mayoría lo que todos piden, los poderosos acabarán por comprender los beneficios de la democracia y las ventajas que hay en convertir a todos en propietarios y en hacer de las leyes un bien compartido. Al fin y al cabo, la limadura de las asperezas sociales sólo puede repercutir en su propio bien, y ello en la medida en que pueden otorgar sin perder, conceder sin verse forzados a prescindir. Se nos replicará: -Cierto: nadie pierde las propiedades que todos ganan. Pero su concesión hace que su encanto, consistente en la restricción, se desvanezca. Respondo: -Otorgar el derecho a la propiedad privada no es la concesión para todos de un poder compartido sobre los medios de producción.

Éstos, monopolizados, siguen marcando la enorme diferencia entre el que tiene algo y el que dispone de todo. Se nos hará otra réplica: -Sí, pero democracia e imperio de la ley sitúan a todos en idéntico nivel, hacen del pueblo el soberano y del poderoso uno más de la multitud. Contesto: Tal imagen es, precisamente, la que hace tan atractiva la democracia para el déspota. ¿Qué mejor tiranía que la que no se ve? ¿Qué poder podrá ser más fuerte que el que se ejerce con la ignorancia y el consentimiento de quien lo padece? Fijémonos en nuestras leyes: obligan a todos, pero nunca se aplican sobre algunos; reconocen a todos, pero porque se fijan sobre todo en la libertad, hacen libres a quienes pueden serlo y obstaculizan la libertad de quien lo único que posee son cuatro paredes. Fijémonos en nuestra democracia: los votos recaen sobre el dinero, y éste lo otorga el poder oculto, que se ve legitimado sin peligro por el consentimiento que compra. Fijémonos, en fin, en la tan socorrida libertad de expresión: existe para todo aquél que reverencia al statu quo; para los demás se permite mientras se trata de una voz en el desierto, se sofoca cuando empieza a ser molesta. Repito: ¿dónde encontrar una forma más dulce y eficaz de tiranía? La edad de los derechos es el imperio de las apariencias, apariencias que ocultan el ser y que lo hacen más soportable. En el peor de los casos siempre resta su inevitabilidad. En el mejor, como lo que se escoge no es al poder, sino al rostro del poder, rostro que, sea cual fuere, tendrá siempre una misma sustancia; nada pondrá en peligro una política sin opciones reales. En Roma se y mantuvo al Senado en tiempos del Imperio: se lograba así una apariencia de libertad que los hechos desmentían.

Observemos ahora cómo la prosperidad general embota el sentido político y perpetúa así el estado de cosas. Garantizada la supervivencia, el mejor recurso para lograr que las bolsas de unos pocos rebosen, es la incitación al consumo, es decir, la creación artificial de nuevas necesidades. Éstas serán el motor de la economía, el desenfreno que un conocido pensador ha comparado con la carrera sin objeto de las ratas de laboratorio en una noria. Nada hay mejor, sin embargo, para garantizar el poder establecido: un consumidor no evalúa la sociedad con los mismos criterios que un hombre; éste, medirá al estado de acuerdo con la libertad; aquél, lo reverencia en la medida en que los escaparates de joyerías y perfumerías estén bien surtidos. El consumidor equipara la sociedad a unos grandes almacenes: ¿qué ha de pensar entonces de aquellos que deseen menos o de aquellos otros que pretendan edificar foros donde se levantan tiendas de souvenirs?

El consumo y la riqueza, unidos al desarrollo de la técnica, acaban generando la hipertrofia del ocio y del entretenimiento. Éstos, a través de un mundo mediático cuya vivacidad le permite competir con ventaja con la “realidad”, insensibilizan al particular, narcotizando sus instintos y su voluntad y abstrayéndolo todavía más del contexto social y de la convivencia. El resultado final se parece al descrito en *Fahrenheit 451*, obra donde no se habla del futuro, sino del presente: falta de comunicación entre los individuos; completa carencia de relaciones; desestructuración personal, familiar y colectiva; uniformidad en las creencias, costumbres y aspiraciones. Un “hombre-masa”, estúpido, insensible, descomunal, reemplaza a la riqueza de personalidades y a la dinámica entre los opuestos: es la tiranía de la opinión pública, la molición abúlica de una humanidad previsible a la que esclaviza el hedonismo. El hastío, plaga de las sociedades satisfechas, hace su entrada triunfal. El descontento íntimo, síntoma de la corrupción pública, abarrota consultas y centros de evasión. La voluntad, sin objeto, mengua en la inactividad y en la proliferación de universos ficticios. La estética reemplaza a la ética, y la sensibilidad mayor de los sentidos extirpa el sentido de la sensibilidad. Si hombres así no perecen no es porque no quieran, sino porque no pueden: no viven por su voluntad, sobreviven por simple costumbre.

Completa este desolador panorama la incitación a un egoísmo agresivo. A quienes acumulan más energías se les permite desarrollarlas. Pero, ¿en qué dirección? No en la que marcan los valores públicos. No en la que repercute en el bien común, bien que no quieren prodigar quienes temen la libertad del público, bien que carece de sentido cuando del cuerpo social quedan sólo miembros dispersos y sin vida. Se potenciará el triunfo personal, cuya medida es el poder y la riqueza. Se acrecentará la voluntad, que, sin más objeto que su sola perpetuación, irá de unas cosas a otras, acumulando lo que no quiere, deseando a lo que no aspira, aguijoneándose a sí misma con un apetito sin freno imposible de satisfacer. El hombre poderoso será como el aprendiz de brujo: esclavo de un encantamiento que no puede detener, hará de la falta de objeto el objeto de su vida; sosteniéndose en la nada no tendrá así nada en lo que reposar. Lo curioso es que el drama de este hombre es idéntico al de quien carece de voluntad: una desmoralización que hace que se enfrente a una vida vacía, vacía por falta de objetos, igual que en otros es vacía por falta de fuerzas. No ha de extrañar, entonces, que en un mismo ejemplar hallemos la fuerza desmedida y la atrofia de la voluntad. Tal es el caso normal. En otras palabras, en las sociedades corruptas el tipo habitual de hombre es el sujeto a lo que Hume llamó “una cierta delicadeza de pasión”, delicadeza que:

... les hace ser extremadamente sensibles a todos los accidentes de la vida, y les produce una marcada alegría ante los sucesos felices, lo mismo que una profunda tristeza cuando se topan con la desgracia y la adversidad.<sup>9</sup>

Los cultos salvíficos, que, como las moscas, proliferan allí donde hay carroña, servirán de consuelo para la masa. Los intelectuales, cuando no se vendan al poder, optarán o por la renuncia al mundo que les posibilita el refugio de su mente, o por convertirse en corifantes de falsos dioses o de exiguos profetas. En cualquier caso, todos los miembros de una sociedad así repetirán en su interior los versos finales de un conocido poema de Kavafis:

¿Y qué será ahora de nosotros sin bárbaros? Quizás ellos fueran una solución después de todo.<sup>10</sup>

## NOTAS

- <sup>1</sup> J-J. Rousseau; Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres, en: J-J. Rousseau; Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos, Tecnos, Madrid 2001, II, p. 179.
- <sup>2</sup> J. Locke; Segundo ensayo sobre el gobierno civil, en: J. Locke; Dos ensayos sobre el gobierno civil, Austral, Madrid 1997, II, § 11. p. 210.
- <sup>3</sup> J-J. Rousseau; Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres, en: J-J. Rousseau; Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos, op. cit, I, p. 157.
- <sup>4</sup> Ibid., I, p. 134.
- <sup>5</sup> Ibid., II. p. 163.
- <sup>6</sup> J-J. Rousseau; Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres, en: J-J. Rousseau; Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos, op. cit., II, p. 200.
- <sup>7</sup> Tácito; -Anales, II, Gredos, Madrid 2001, XII, § 31, p. 68.
- <sup>8</sup> "Los héroes del paganismo se corresponden exactamente con los santos del papismo y con los derviches del mahometanismo. Los lugares que antes ocupaban Hércules, Teseo, Héctor y Rómulo los ocupan ahora Domingo, Francisco, Antonio y Benito. En vez de destruir monstruos, someter tiranos y defender el propio país, son los disciplinazos, los ayunos, la cobardía, la humildad, la abyecta sumisión y la obediencia servil los medios para lograr que los hombres obtengan honores celestiales." D. Hume; Historia natural de la religión, Tecnos, Madrid 1992, X, p. 64.
- <sup>9</sup> D. Hume; "Sobre la delicadeza de gusto y de pasión", en: D. Hume; Sobre el suicidio y otros ensayos, Alianza Editorial, Madrid 1988, p. 63.
- <sup>10</sup> K. Kavafis; "Esperando a los bárbaros", en: K. Kavafis: Poesías completas, Hiperión, Madrid 1991, p. 29.